

Massini, Mario

Tras la pista de lo libertario

VIII Jornadas de Sociología de la UNLP

3 al 5 de diciembre de 2014

*Massini, M. (2014). Tras la pista de lo libertario. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 3 al 5 de diciembre de 2014, Ensenada, Argentina. EN: Actas. La Plata : UNLP. FAHCE. Departamento de Sociología. En Memoria Académica. Disponible en:
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4347/ev.4347.pdf*

Información adicional en www.memoria.fahce.unlp.edu.ar



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Tras la pista de lo libertario

Mario Guillermo Massini

Universidade Estadual e

Campinas (UNICAMP)

Zandoralter@hotmail.com

Es un hecho bastante común que al momento de abordar la cuestión libertaria, ya sea al nivel de la teoría como en el del sentido común, se la piense como un fenómeno capaz de sobrepasar todo tipo de coto u obstáculo que implique algún recorte en su expresión (sea del orden de lo material, político, cultural, moral o de cualquier otra especie): una especie de absoluto que por su fuerza irrefrenable se colocaría más cerca de lo utópico, más específicamente, como una ensoñación. Esa es una postura susceptible de adoptar diferentes valoraciones axiológicas, siendo el asumirla como uno de los mayores males que encuentran los hombres que quieren vivir en sociedad (de libertino o el de libertinaje) uno de las más recurrentes: lo libertario acaba con los pactos, los acuerdos, las leyes, y demás instituciones que rigen a las sociedades modernas. Obviamente, es una acepción que no contempla lo libertario como posibilidad efectiva de destrucción pero de ordenamientos que generan y reproducen desigualdades, dominaciones, marginalidad y exclusión. Y es tal perspectiva la que aquí nos interesa desarrollar.

De tal forma, una forma de comenzar nuestro recorrido es poder establecer algunas coordenadas desde donde entender a lo libertario, y una primera apreciación es no equiparar libertario con anarquismo: un anarquista es un libertario pero no necesariamente todo libertario es un anarquista¹. Y ello porque, si bien el anarquismo tiene una visión ampliada de los procesos sociales -especialmente en lo que atañe a la temática del poder-, se trata de una corriente político-ideológica que cuenta con programas y objetivos medianamente definidos

1 Esta frase pude entenderse como paráfrasis de la frase del historiador Rudolf Rocker, quien dijo: “todo anarquista es socialista, pero no todo socialista es necesariamente anarquista”, al respecto ver Chomski, Noam, prólogo a GUERIN, D., El anarquismo. Buenos Aires: Ediciones Utopia, 1992.

que nos reporta una recorte de las potencialidades con las que ahondar en lo libertario. Por otra parte, tampoco nos incumbe todo aquello que se denomina como libertario, como sucede cuando en un entramado social la procura el desarrollo de diferentes libertades tienen como finalidad la creación de beneficios para sectores particulares generando y/o reproducción de diversas desigualdades.² Así como tampoco tomamos el caso de la tradición liberal, la cual si bien encuentra varios puntos de encuentro con el anarquismo, especialmente en aspectos jurídicos y económicos, sus propuestas se encaminan hacia el interior del sistema capitalista³.

Con relación a este tema, debemos considerar que la idea de libertad no siempre fue una problemática para muchas organizaciones sociales, y que procesos como el sometimiento de un pueblo por otro, o la separación del individuo del colectivo (acelerado por la “occidentalización” y todo su basamento de libertades individuales (política, económica, jurídica, sexual), fueron momentos salientes para desenvolver la discusión sobre la libertad. Para nosotros, evidentemente, ésta se torna una cuestión de fondo, al punto tal que hasta nuestro marco teórico se compone de autores que apuestan por la profusión y la apertura en detrimento del cerramiento y la ortodoxia tanto política como teórica: nos inclinamos por pensadores que no caigan en visiones esencialistas y deterministas, y que apuesten por la apertura y la deconstrucción de las fronteras disciplinares.

De tal forma, resolvemos comenzar trabajando conceptos vinculados al orden social, sociedad y estructura, a partir de algunos planteos de Ernesto Laclau que, mediante la construcción de una ontología de lo social (basada en la lingüística saussureana, aportes del psicoanálisis lacaniano y del marxismo gramsciano), nos permite establecer el funcionamiento de la sociedad a partir de una serie de relaciones de combinaciones y sustituciones que se dan

2Uno ejemplo es el del filósofo Robert Nozick quien se postula como anarquista -o, directamente, como un libertario-, aunque las libertades que impulsa, se circunscriben básicamente a las libertades del mercado. Ver NOZIK, R. Anarquía, Estado e Utopía. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

3 Ver BOBBIO, N., Liberalismo e Democracia. São Paulo: Editorial Brasiliense, 1988.

en lo discursivo: rescatando la idea general de que ningún signo es en sí mismo, sino que cobra sentido a partir de su oposición (relación sintagmática) o asociación (relación paradigmática) con otros signos. Entendiendo que lo discursivo, es el suelo que permite la constitución de todo objeto cognoscible, siendo que lo que no pasa por su filtro no posee estamento social alguno –son elementos no simbolizados, lo Real en la teoría de Jacques Lacan (Laclau y Mouffe, 2004).

El pensar al discurso como un suelo de posibilidades o como una práctica articuladora de elementos simbólicos, significantes, nos apunala a dar atención a la formación de las diferentes zonas de clivaje de los significantes: las diferentes articulaciones determinarán las posibilidades de época de los diversos significados históricos posibles (incluyendo las formas de las diversas instituciones). Esto, a su vez, nos conduce a pensar categorías como la de sociedad o de orden social, que para Laclau son estructuras de sentidos recortados de lo social. Y que, en tanto que estructura obtiene una cierta regularidad, no obstante es pasible de una intervención desestabilizadora, lo que genera la “imposibilidad de la sociedad”. Ello no quiere decir que la sociedad no exista, sino que se trata de un equilibrio inestable: tiene una fijación del sentido (necesaria para que no fluctúe cual discurso del psicótico), pero que no se fija permanentemente ni asume rasgos de esencia. (Laclau, 2000).

Esa inestabilidad tiene que ver, principalmente, con la falta. La falta es una categoría que, también proveniente del campo lacaniano, remite a la imposibilidad de un cierre total del discurso, o de otro modo, a la inviabilidad de clausurar lo social –entendiendo a lo social como el soporte de sentidos que circulan pasibles de ser intervenidos a través de la política y poder configurar la sociedad. De allí que, dicha falta, deja en evidencia lo irrealizable de un todo, de una consumación completa de los sentidos – cuestión esta que nos colocaría ante la situación de un supuesto fin de la historia, en la medida en que la estructuración social únicamente se daría por nuevas posibles combinatorias de elementos, pero siempre con los ya existencias. Ese Otro que no es un todo universal, aunque sí se presente bajo esa fachada: es donde la falta se revela que lo imposible se visibiliza. La falta es una falla insalvable, el hiato que permite las resistencias de los sujetos ante las interpelaciones del Otro: el Otro como gran matriz de significantes otorga diversas posibilidades de simbolización del mundo, pero al no ser una unidad total completa da lugar a desplazamientos y transformaciones: no existe un

Otro del Otro (Zizek, 1992; Glynos e Stavrakakis in Marchart e Olivier, 2008; Stavrakakis, 2007).

Ahora bien, si sostenemos que el orden social instituido es una posible opción entre otras, debemos indicar también que los elementos, relaciones y lugares de identificación y enunciación que conforman dicha estructura, no son definidos de una forma aleatoria -por mero azar-, sino que son el resultado de una lucha hegemónica por su apropiación y puesta en circulación. Es mediante esa disputa antagónica en la que se define cuál será el recorte de sentidos que dominará y qué estructura se privilegiará: es la resultante de la interacción plena entre los constituidos y su cruce con el poder. Cualquiera que sea esa definición - siempre más marcada cuando se establecen relaciones de subordinación u opresión-, el proyecto hegemónico dominante procurará incorporar sus sentidos al ordenamiento social como algo del cotidiano eliminando así cualquier foco de conflicto (Stavrakakis, 2008). Sin embargo, ello resulta imposible: las brechas, los intersticios, de una forma u otra siempre emergerán: ello es la irrupción incontenible de lo Real en lo Simbólico -por más lo Simbólico es un recorte dentro del universo de lo Real-. Para pensar este proceso de estructuración podemos remitirnos al concepto de policía, según se estableció en la Grecia antigua y recuperado entre otros por Ranciere, al que interpretamos como una especie de coagulador de flujos: si los sentidos circulan su procedimiento será el de demarcar espacios, categorías, lugares en la estructura al tiempo que permitir la identificación con ellos (Retamozo, 2009 b).

La policía intenta asegurar lo que la política instituye una vez que lo político ha abierto el juego de la creación de mundos posibles. O sea, lo político abre el juego a la creación de un orden posible: grietas, fallas, desplazamientos, faltas, aperturas en lo instituido que no tendrán todas el mismo alcance, pero que hace viable la emergencia de nuevos sujetos. Cuestión esta que conlleva también una operación de subjetivación, y que tal como la plantea Ranciere, tiene que ver con una desidentificación (o desclasificación) (Ranciere, 1996): la pérdida de vigencia de los nombres establecidos en la cadena y la apertura al juego de nuevas articulaciones de significantes, así como la emergencia de otros nuevos. Y ese momento de la subjetivación, que para Ranciere está íntimamente ligado con lo político -en tanto que abertura-, pero también lo está con la política, ya que para dicho autor el ejercicio de la política implica la posibilidad de diálogo entre los sujetos, y para que dicho dialogo sea

posible, los interlocutores no sólo deben contar la posibilidad de hablar, sino que también de reconocer la palabra del otro (Ranciere, 1996).

Y si llegamos a un punto en que hay una operación centrada en un giro subjetivo, no debemos eludir lo que atañe a la subjetividad, la intersubjetividad y el sujeto, elementos claves para pensar el proceso en desarrollo. De allí que, para reseñar las dos primeras categorías, nos inclinemos por adoptar algunas cuestiones que al respecto ha trabajado Enrique Dussel en una línea en la que se articula el pensamiento de Heidegger y de Levinas, entrecruzado por un sesgo lacaniano. En su esquema, Dussel propone pensar la subjetividad por niveles, en una especie de continuo que va desde lo meramente biológico hasta el punto culmine de lo más racional, de todo ello lo que más nos incumbe es lo que denomina: la subjetividad como sujeto. Este punto marca que subjetividad se entrelaza con la forma sujeto pero que no deviene tal, su actuación es un “como sí” fuera un sujeto.

Por ende, la subjetividad es un espacio articulado de mediación a través del cual cobran una presencia más o menos definida elementos recuperados desde el espacio de lo social. No obstante, esta instancia está fuertemente signada por lo no racional ni lo representado: aparece un cierto sentir fenomenológico respecto a cosas, vivencias y objetos (Dussel, 1999). En esta subjetividad como sujeto, pareciera imprimirse el cruce de una serie de valores y sentidos (todavía no elaborados al nivel de la conciencia racional) involucradas junto al elemento irrefrenable de lo pulsional, una imbricación que genera la posibilidad de establecer un escenario atravesado, entre otras cosas, por la presencia de lo sintomático. Un espacio en el que aún no tenga lugar el actor, o el sujeto como tal, pero sí donde se definan los cauces que viabilizaran sus recorridos (y apariciones) así como aquello que estará para obturarlo: un momento en el que la forma-sujeto se encuentra movilizada aunque aún no reconocida. Y esto es válido tanto para la forma singular de la subjetividad cuanto para la intersubjetividad, que si bien lo intersubjetivo se forma como elemento simbólico colectivo, el mismo no borra las singularidades que lo componen.

Lo que tenemos que destacar es que tanto en uno como en otro caso, la subjetividad remite a conglomerados de espacios subjetivos que dan lugar a la semantización de los diversos momentos que se establecen en la sociedad (De la Garza, 1992). Y esa multiplicidad de lugares desde los que surge la subjetividad, no son direccionados de forma lineal, mecánica o voluntaria así como tampoco predeterminaran la configuración de un sujeto, aunque las

posibilidades de su configuración, obviamente, tendrán que ver con los sentidos de esa subjetividad. Evidentemente que la acumulación y sedimentación de los significados tiene una parte objetiva en la medida en que fueron significados que perdieron su vigencia y por ende su activación en el presente, lo que no quita que, en tanto han sido nombrados en algún momento puedan resurgir dentro de una nueva configuración subjetiva cualquiera. Ahora, lo que no se puede desconocer es que esa salida de circulación, ese olvido en el que caen algunos significados no producto de un proceso meramente objetivo, sino que por el contrario, son las relaciones de fuerza las que van creando las diferentes delimitaciones. O sea, hay un elemento que tiene que ver con el límite epistémico de una época dada, y otro que se relaciona con lo que respecta a lo político y la política (De la Garza, 1992, pp.3-4). Así, llegamos a percibir que, entre el aspecto objetivo que traspasa los filtros subjetivos de codificación a lo largo del tiempo, así como esas determinaciones subjetivistas que van rumbeando las formas de las subjetividades, se establecen densidades de sentido que permean a las configuraciones subjetivas más allá de lo que aparece como evidente de las relaciones de lo cotidiano.

De ese modo es que llegamos a la cuestión del sujeto, y que tal como estamos viendo hasta ahora, de modo alguno se trata de un sujeto cerrado ni muchos menos de la figura racional y auto-conciente del individuo o el actor: es sujeto es también sujeto de la falta (producto del corte que el Orden Simbólico - el Otro- el lenguaje, produce al separarlo de la unidad que la cría tenía con su madre trayéndolo al mundo de lo socio-cultural) y es por ello que la falta resulta constitutiva y habilitante de la condición del Sujeto. Lo interesante es que esa falta se da para el Sujeto al nivel de su relación con la estructura Simbólica – estructura que no puede atingir en forma directa ni completa (sino el Sujeto se volvería un psicótico) -, pero que también tiene alcance al nivel de lo Imaginario (Stavrakakis, 2007), ya que este nivel imaginario permite al Sujeto reconocerse con los otros (otros menores), creando una representación de unidad, una especie de paliativo a su incompletud.

Ese corte de lo simbólico con la consecuente separación, y emergencia de un Sujeto dividido, establece para los lacanianos que el Sujeto siempre va a ser un Sujeto del Deseo, producto de lo inalcanzable del mismo: en un lugar y otro investirá libidinalmente diversos elementos en forma de objetos ilusorios buscando capturar aquel goceperdido. Entonces, aquella procura del Sujeto por la completud (imposible) será producida mediante un

deslizamiento continuo generado sobre un encadenamiento constante de significantes inagotables. Ese desplazamiento marca el predominio de las figuras de la metonimia y de la metáfora, o sea, de un desplazamiento por contigüidad o por sustitución. En esa cuestión, aparece claro el asunto tan marcadamente lacaniano de colocar la preponderancia del significante sobre el significado: el sentido solamente se dará por la articulación de significantes sea en forma paradigmática o sintagmática, pero nunca por la relación de un significante y un significado.

En este sentido, una de las mayores dificultades para poder entender ese Sujeto lacaniano es aquella que le resta no ya cualquier tipo de esencia, sino que también deja de lado cualquier tipo de base desde la que localizarlo, inclusive un piso desde el cual representarlo: Además, debemos decir que el Sujeto en Lacan es el efecto de un significado: no es un ser dado, sino que tiene que ser entendido en el nivel de lo simbólico, y como resultante de un juego de combinaciones de significantes (Nasio, 2011). En ese sentido, y con relación a la adopción de una forma Sujeto dividido en detrimento, por ejemplo del individuo, podemos también acrescentar que la cuestión de que dicha forma del Sujeto es interpelada desde diferentes lugares y estatutos simbólicos (el Otro lacaniano) motivo por el cual es capaz de asumir diversos lugares de enunciación. O sea, el Sujeto deja de ser un Sujeto único y viene a localizarse como un Sujeto pasible de adoptar diferentes formas de identificación (no estancas). Este proceso ocurre en desprecio de la configuración de una identidad (sustancia). Aún más, tal identificación puede (y generalmente acontece así) no tener un sentido único. Obviamente, en ese concepto de identificación tenemos una fuerte reminiscencia a Freud: el austríaco dio gran relevancia a esa categoría en el momento de pensar la constitución de la subjetividad (Stavrakakis, 2007).

Este último punto, seguramente asuma contornos más definidos cuando pensamos en la configuración de un Sujeto colectivo, ya que sus componentes individuales comparten una serie de representaciones, aunque el modo en que cada uno las semantiza puede alcanzar una marcada diversidad. Por lo tanto, estamos en condiciones de afirmar que el Sujeto se configura dentro de un proceso de identificación que se caracteriza por no tener un eje apriorístico, sino por ser sobredeterminado dentro de un posible campo signifiante. De alguna forma, tenemos que pensar que todo proceso de intervención en la estructura requiere

de un giro subjetivo y no se resuelve simplemente por la posición objetiva en la estructura, de la misma manera que no debemos entender esa subjetivación como un mero subjetivismo.

No obstante, esto no es apreciado de la misma manera por los críticos del (pos) estructuralismo - o directamente por los críticos de Lacan - como Castoriadis, quien propone que toda sociedad es producto de un momento de institución autónoma resultado de una deliberación colectiva sobre la cual, después, se irán recortando y estableciendo diversas figuras imaginarias (significantes): los Sujetos siempre tendrán una marcada capacidad de intervenir en este proceso a partir de su actuación en el Imaginario Radical Instituyente. Este Imaginario Radical Instituyente, que debemos pensar en relación con el Imaginario Social Instituido, tiene que ver con toda una serie de creaciones que los Sujetos ya insertos en el mundo de la cultura pueden ejecutar. El carácter radical de ese imaginario resalta la constante mutación de lo socialmente instituido (estructurado), ese precario equilibrio que habíamos visto con los lacanianos y que se denomina sociedad.

El hecho de que la sociedad muchas veces aparezca como algo inmóvil, incapaz de mudar o transformarse, tiene que ver con esa promesa imaginaria que procura cubrir la falta en el Otro mediante una serie de discursos universalizantes que consiguen plasmarse a través de la fantasía (no una fantasía como engaño o estratagema, sino como aquellas coordinadas que permiten la estructuración del deseo). En la medida en que las promesas fantasmáticas nunca se realizan (debido, justamente, al hecho de que la sociedad es imposible) la falta constitutiva posibilita los desplazamientos y la estructuración de nuevos órdenes sociales. Pero si hay una crítica mayor tiene que ver con la cuestión de la autonomía con relación a la estructura, que es un elemento fuerte al momento de concebir al sujeto en Castoriadis, al tiempo que es imposible como tal para los lacanianos, aunque sí guarde diversas formas de desplazamientos. Inclusive, los lacanianos desestiman a la autonomía por la autonomía arguyendo que siempre ha sido un valor romántico e iluminista que no ha encarado a fondo las problemáticas del sujeto que están atravesadas por la alienación, los antagonismos y el goce, entre otras variables (Stavrakakis, 2007).

Entre últimos conceptos apuntados, entendemos que la ideología puede ser uno relevante, especialmente si tomamos los aportes de Žižek (1989, 2003), y ello porque en su propuesta la ideología no tendrá nada en común o semejante con la idea de una “falsa conciencia” así como con un sistema cerrado de ideas a ser representado transparentemente por los

individuos. Tampoco se trata de una ilusión que nos evada de la realidad, sino que por el contrario es uno de los discursos principales al momento de pensar la configuración del sujeto: la ideología construye nuestra “realidad” al permitirnos huir de lo real (el núcleo imposible) (1989). Evidentemente, que tales elementos tienen que ver con los proyectos hegemónicos que se consolidan en una época, pero no por el hecho de que los sujetos se vuelven “partidarios de...”, sino porque la ideología es uno de los discursos sobre lo que se estructuran los conglomerados de sentido. Aunque de alguna marea, sí podamos afirmar que mediante la ideología se producen una serie de inclinaciones (que tienen que ver con los asuntos más diversos, mas todos vinculados con los diversos sentidos que se vinculan con una representación del mundo, y que incluye desde referencias simbólicas de un peso fuerte en las sociedades hasta cuestiones que pueden ser tomadas como mínimas y que forman parte del cotidiano).

Esta cuestión de alguna nos remite a lo que Ranciere llama como “policía” o lo que Laclau llama “sistema de diferencias” y que también tiene un lugar relevante en la figura del “mito”, y ello porque en estos dos autores así como en Žižek, tales categorías nos colocan frente a esa posibilidad de crear procesos identificatorios y con ellos diversas configuraciones de sujetos. Y, decimos procesos identificatorios y no identidades, porque estamos aquí en un momento bastante anterior al de la generación de una identidad, al mismo tiempo que es en este punto donde también aparece la huella de la falta: la interpelación es hecha como para participar de un todo pero será un recorte específico de significantes el que dé lugar a ese desarrollo. Lo que resulta interesante en este caso es que esa falta y esa imposibilidad de sutura, Žižek la relaciona con el síntoma: el síntoma en tanto que irrupción de lo Real en lo Simbólico.

Sobre esa categoría del síntoma, el autor lo sitúa como un elemento que en tanto particular que revela a su encadenamiento en un universal (lo que en términos lacanianos lo podríamos observar como un elemento que consigue desplazarse de la operación hegemónica que lo ha interpelado). O sea, el síntoma se revela como la propia exhibición de la falta constitutiva: lo sintomático denuncia una completud imposible. De allí que, si la sociedad para presentarse como una totalidad coherente y cerrada tiene que desarrollar un proyecto que consiga interpelar a los diversos sujetos, también deberá someter u opacar de las más diversas maneras las distintas manifestaciones sintomáticas que puedan aparecer. Por lo tanto, y aquí

se presenta un vínculo fuerte entre ideología y poder, una de las funciones de las primeras es conseguir establecer una serie de representaciones en las que los diversos síntomas sean aparentemente re-encausados a la estructura y con ellos tomados como algo necesario al orden establecido: los síntomas pasan a ser desviaciones, males menores o males necesarios, pero nunca la denuncia efectiva de diversas relaciones de antagonismo (Zizek, 2003).

Por esto mismo, cuando se trata de efectuar análisis referentes a cómo se estructura el orden social, a los sentidos que allí se coagulan, los modos en que se reproduce el entramado social, siguiendo este planteo, no se debe proceder a la crítica de la ideología comúnmente aceptada, o sea, aquella crítica que se preocupa principalmente con diversos discursos en tanto que “manipuladores” o “orientadores” de determinados comportamientos siempre con una finalidad última completamente identificable. No es ese el paso a dar, sino que lo que se propone es trabajar a partir de la lectura de esos síntomas que siempre están emergiendo por más que su apreciación busque una y otra vez ser invisibilizada.

Por lo tanto, si repasamos esa definición anterior, podemos entender que el síntoma es uno de los modos más salientes que tenemos para poder pensar lo libertario: un sujeto (individual o colectivo), una subjetividad o una intersubjetividad, que de forma alguna se configure bajo una relación antagónica de opresión son susceptibles de devenir figuras libertarias. Sin embargo, no es nuestra intención decir que toda forma societal constituida a partir de relaciones de opresión o subordinación, es libertaria dado que para alcanzar tal condición tiene que, de algún modo, salir de lo instituido debido a lo insoportable de su condición en dicha estructura.

En este punto, evidentemente, está jugando fuertemente la perspectiva lacaniana, ya que la propuesta de lectura se aproxima de manera muy marcada a cómo el psicoanalista trabaja la noción de síntoma y la forma de atraparlo, de delimitarlo en su emergencia. Así, el síntoma aparece, y su lectura es posible, por medio de relaciones libres de significantes puestos en libre circulación, partiendo de una aparente secuencia, sea sintagmática o paradigmática, esa apertura hacia una no determinada expansión, provoca que ese elemento quedé en evidencia en torno de las diferentes relaciones creando un sentido particular dentro de un orden que parece no contemplarlo. De tal forma, el síntoma no tiene que ver con algo “oculto” en las profundidades de un supuesto inconciente, sino que sucede es que aparece

“oculto” pero en la superficie del discurso, ya que el mismo inconsciente es esa conctenación de significantes puestos en circulación.

Ahora, bien, en esta instancia, debemos también considerar que el síntoma que Lacan trabaja para el orden de la clínica no se corresponde directamente con el síntoma de lo social, aunque muchas de sus características puedan resultar similares. El síntoma de lo social fue el propio Lacan que lo desarrolla recuperando, centralmente, los análisis que Marx había efectuado del fetichismo de la mercancía como piedra de base para explicar la reproducción permanente del capitalismo. Esta cuestión del síntoma y de cómo poder interpretarlo dentro de los análisis sociales, ha sido muy trabajada por Žizek, quien encuentra en ese elemento la clave para poder dar cuenta de diferentes procesos. Así, explicará que para proceder a realizar una correcta lectura sintomática, o una crípica ideológica, hay que efectuar tres pasos: hallar el síntoma, analizarlo en su red signifiante, develar el punto del goce. O sea, este procedimiento, implica reconstruir los sentidos que circulan en cada sociedad a modo de texto, para procurar entender las cadenas de significantes vigentes y los significantes que están sobredeterminando. A partir de allí, es posible detectar el elemento reprimido sobre el cual se monta la estructura de un orden social y con ello se hace factible la denuncia de cómo es que se producen y reproducen ciertos procesos sociales.

Esa cuestión del goce, será también fundamental para Žizek, ya que de los autores lacanianos será quien más relevancia le otorgue. Y por ello el autor remitirá al concepto de plus de goce, así como Marx había detectado en la plusvalía un elemento que estando presente en un proceso de producción era velado por las relaciones que se establecen en el capitalismo, así también todo proceso social se encuentra fundamentado en elementos que no evidentes son claves para entender las formas identificatorias de los sujetos. Entonces, si la crítica ideológica a la que se alude permite reconstruir los elementos sobre los que se constituyen determinadas formas de realidad, ella misma también podrá dar cuenta de aquellos elementos que siendo un exceso de las cadenas de significantes son reprimidos para un buen funcionamiento de ellas.

Ello porque, siguiendo a Žizek, nos encontramos con que el elemento último, aquello que no queda envuelto dentro de la red de significaciones, pero que no obstante tiene una presencia en cuanto a la conformación de un entramado social, corresponde a algo no significado: el goce. Sucede que si la lectura sintomática propuesta tiene como finalidad ir

escindiendo como se compone la escena social y así revelar los discursos legitimados en una época, por otra parte también tiene que poder dar cuenta de ese otro elemento que evade al significado.

De tal forma, así como no entendimos a la ideología como falsa conciencia, como engaño, o error, tampoco debemos entender a la fantasía como una mera ensoñación, anhelo o cosa por el estilo. Es mediante la fantasía que el goce, lo que aparece como emergiendo por fuera del campo de lo significado, adquiere una forma plasmable a través de la representación. La fantasía acompaña a la ideología en su función de conseguir la amalgama social, de establecer el equilibrio de la sociedad a partir de la sutura de una serie de sentidos plasmados en representaciones pertenecientes a lo imaginario, así como a las diversas interpelaciones que se producen desde lo simbólico. Entonces, efectúan eso, pero sin perder aquella otra parte que, justamente, tiene que ver con el goce, y que se corresponde a lo Real (Zizek, 2003).

De esa manera, y tal como mencionamos, la fantasía no puede ser reducida al campo del significado, por lo tanto, Zizek parece correrse un poco de la lectura sintomática para detectarla, ya que en última instancia la misma se reduce a lo no representado. Existe si la posibilidad de abordarla siguiendo el segundo momento de la crítica ideológica, aquel momento vinculado a la instancia del goce. No obstante, lo que propone el autor es atravesar la fantasía: como detrás de la fantasía no hay nada el procedimiento es pasar por ella, dar cuenta del vacío que la configura. Ese sería, para este caso, el ejercicio crítico, demostrar que esa fantasía es en realidad una nada. De allí, que una cuestión fundamental para la emergencia de nuevos sujetos que procuren la transformación de las estructuras tiene que ver con ese paso: entender que ese “no hay Otro”, o más aún, que lo que en realidad no hay es un “Otro del Otro”. La condición necesaria que posibilita la emergencia del sujeto revolucionario es el reconocimiento de que “no hay Otro” a quien dirigir las demandas o a quien apelar ante la injusticia o a quien responsabilizar por nuestro destino o ante quien se puedan justificar las acciones, es decir, no hay fundamentos o garantes últimos. De allí, y resaltando ese lugar que el significante amo tiene para los lacanianos, debemos agregar que la cohesión social que logra una ideología, el consenso que genera, se produce siempre que un significante de ese tipo ya esté sobredeterminando una configuración subjetiva, o sea, en la medida en que se haya conseguido suturar la circulación de sentidos de lo social, que se haya conseguido asumir un “punto de almodillado”.

Ahora bien, en desde esta perspectiva tenemos una fuerte impronta del deseo como elemento que moviliza para la acción, un deseo que es el que está por detrás de toda configuración del sujeto y que atraviesa las más diversas formas de los procesos identificatorios. Pero no se trata de cualquier deseo, en la perspectiva de los lacanianos el deseo es el resto que no fue captado por el proceso de simbolización y que, en tanto tal, es un deseo que siempre va a escapar, nunca va a ser asible. Entonces, el deseo aquí es pensado como falta: lo que no puede ser alcanzado y que siempre va a implicar la incompletud del deseo. Sin embargo, y como hemos visto, para esta mirada, este punto, lejos d eser una falencia, es una potencialidad para que el sujeto se mueva y sea impulsado a la acción. Y lo mueve, en la medida en que el pequeño objeto a reúne eso por lo que el sujeto va ir atrás: el objeto a es lo que se configura como deseo de. Esa, entonces, sería una forma posible de entender el deseo: deseo como representación y deseo como falta.

Sin embargo, entraremos en otra mirada, otro abordaje con el que nos interesa contar par a pensar lo libertario, a pesar de que pueda aparecer como opuesto a lo que estamos desarrollando, nos referimos a la perspectiva de Deleuze y Guattari. Y si tomamos sus desarrollos, debemos comenzar haciendo mención del deseo, es que con ellos tenemos un estatuto bien diferente del que adoptaban los lacanianos. Es que aquí, el deseo, justamente, se coloca como no representación – no hay deseo “de”- y como una producción: es por el deseo que se configuran las subjetividades y el sujeto. Más aún, estos autores no hablarán de sujetos, sino de máquinas deseantes, y máquinas sociales (Deleuze y Guattari, 2011).

Las máquinas sociales deben ser pensadas junto con las maquinas deseantes, que de alguna forma son el punto central de su teoría. Una teoría que se vuelve crítica de la concepción psicanalista tradicional, partiendo de una revisión de la propia teoría freudiana y que atacará arduamente a los desarrollos lacanianos. No obstante, entendemos que guardan algunos puntos en común con estos autores, al tiempo que conservan algunas categorías del psicoanálisis para sus trabajos y hasta reivindican algunos teóricos que elaboraron teorías a partir del mismo, principalmente los vinculados con Wilhelm Reich. Al mismo tiempo, entre las categorías que guardarán, sin dudas es la del inconsciente junto a la del deseo las que más relevancia tienen.

De esa forma tenemos que el deseo es un constante fluir, que si bien es codificado en diferentes formas por la sociedad, siempre estará flotando y proactivo, a punto de salir a cada

momento de las formas que ha adoptado. El deseo es producción, por ello se ejecuta por una máquina. Y es producción y no representación, no hay deseo de, hay deseo, hay fábrica y no teatro. En ese sentido, el inconsciente también es deseo y producción. Encontramos aquí uno de los puntos fuertes de la crítica al freudismo que encaja el inconsciente como un lugar de representación de los deseos, destituyéndolo así de cualquier potencial creativo, ya que deviene un espacio de interpretación y con ello de captación (por ejemplo, por el psicoanalista). Para Deleuze y Guattari es el deseo el que crea y a partir de allí puede sucederse la acción, y no, como habíamos visto que el objeto faltante hace nacer el deseo.

Por esto es que los autores presentan al deseo como revolucionario: el deseo es lo que explota, precipita transformaciones, trasborda, desencaja, y como por lo tanto, envuelve un peligro para un orden social establecido; o sea, para la reproducción de un orden social, que como los contemporáneos envuelven relaciones de poder marcadas por la desigualdad. De allí que exista entre los sectores de las posiciones hegemónicas de la sociedad una preocupación permanente por imponer los tipos de codificaciones del deseo que sigan sus conveniencias: las que aseguran que el deseo será reprimido. Al respecto debemos decir que, para estos autores, el deseo siempre es codificado, la salvedad se encuentra en el tipo de codificación que se establece, en cómo funcionan las máquinas sociales.

Lo relevante, entonces, es entender que todo es deseo, deseo y flujo, deseo y flujo y los cortes que van determinándolo. Y en ese mismo sentido es que debemos pensar el concepto de sociedad, así como el de modo de producción, que los autores le criticarán a diversas concepciones marxistas. Inclusive el concepto de ideología, al cual ellos niegan, se coloca en esos términos. En tanto que la máquina social va buscando asegurar el deseo, amarrarlo, y en la medida en que en las sociedades contemporáneas eso deviene en una permanente producción de desigualdades, los autores harán hincapié en la figura del esquizofrénico: postulan que el esquizoide es el modo de ser que permite una alternativa a la sociedad consolidada. Ahora bien, no se refieren al esquizofrénico en tanto que un enfermo, a quien sufre de esquizofrenia, y no lo hacen sino que además lo marcan como un límite que no debe ser alcanzado ya que el esquizofrénico tiene que ver con aquel sujeto incapaz de producir sentido. Lo que los autores impulsaran es el desarrollar una actitud, un modo de encarar, que sea esquizoide, o sea, que rompa con las articulaciones establecidas: el modo esquizo es el que abre las líneas de fuga por sobre lo codificado.

Y ese proceso de decodificación montado sobre un orden específico asume, para estos autores, un tinte especial en el capitalismo contemporáneo: la privatización. En ese sentido, van a pensar su obra, especialmente el Anti-Edipo, como un elemento de crítica social donde se pone en cuestión tanto el trabajo con el deseo que pasa a ser privatizado en las sesiones de psicoanálisis (privatizado en la medida en que el trabajo es mediado por una relación comercial) hasta los diferentes espacios de la sociedad: el capitalismo se encarga de privatizar todas las líneas de flujo de deseo que pudieran hacer correr algún riesgo al capitalismo. Por ello, forma implica una profunda decodificación, como también una desterritorialización: no hay fronteras para esa acción de la codificación. En esa crítica, donde del psicoanálisis se va a la crítica de la cultura, hay también una cuestión específica que tiene que ver con la crítica a la concepción lacaniana del Significante Amo, del Uno, que no haría más que restar la potencialidad del deseo, al tiempo que también la noción de cadena de significante es fuertemente discutida: son formas de representar y atrapar lo no representable y fluctuante. El Uno marca la dominación, el modo en que se da la codificación es lo que define las formas en que se da la desigualdad. Ello incluya las formas revolucionarias y las diversas maneras de movilización: si no se abre a los libres flujos del deseo, las propias fuerzas que se muestran revolucionarias acaban por ser nuevas maneras de generar dominación. Evidentemente, diversos casos del socialismo real, se encajan perfectamente en este punto. De allí que el deseo se encubre en tanto que factor constitutivo de la subjetividad, el deseo pierde su estatuto sexual, o erótico, porque éstos ya serían formas de codificación: el deseo es pulsar. Los cortes del deseo que van a marcar el orden social no son los que van a otorgar las formas en que los sujetos desean no manifestándose esa hay una multiplicidad de elementos el que el deseo puede ser codificado (Deleuze y Guattari, 2011).

En este sentido, es que los autores eliminan la idea de un deseo de un objeto: lo que se desean son rasgos, marcas, carices. Inclusive se colocan contra la denominación de que quien desea es una persona o individuo: hay singularidades deseantes. Ahora bien, lo que debemos destacar es que siempre habrá codificaciones del deseo, y que las mismas no son necesariamente generadores de desigualdades, solamente lo son cuando en algunos sectores detentores del poder de codificar hacen un uso particular del mismo. Como dijimos más arriba, las líneas de fuga también son formas de codificación y pueden no ser revolucionarias. Inclusive en lo referente a lo sexual, cada una de las opciones que los sujetos realizan son codificaciones: el deseo es circulación, es tránsito, es desplazamiento. Por ello, los autores

apuntan a la modificación de las codificaciones y con ello de la transformación de las diversas instituciones que generan desigualdades en las sociedades. Como se apuntó, la codificación, digamos, de alguna forma, la creación de ciertas normas y regulaciones es necesaria, a lo que se debe apuntar es a cómo se realizan y de qué tipo son esas codificaciones. Y esa es la capacidad fundamental de la maquina deseante. La descodificación total es imposible: son los extremos entre el esquizoide y el cuerpo sin órganos.

En estas rupturas también son posibles dado el modo en que estos autores conciben el deseo: para ellos el deseo es agenciamiento. Y el modo en que entienden el agenciamiento es pensarlo a partir de sus multiplicidades, de sus capacidades para cambiar de status, de crecer en cuanto a entrar en diversas relaciones (ello por el contrario a pensarlo en algo direccionado, pautado, acotado a una falta o deseo de algo). En pocas palabras, el agenciamiento tiene que ver con la manera en que el deseo entra en un conjunto de relaciones de continuidades y cortes con las diferentes maquinas sociales y deseantes, al tiempo de cómo se encaja en los diversos territorios. Estos territorios no pensados como geografías aunque sí como espacios de codificación (más puntualmente, establecimiento de diferentes órdenes sociales, por más que la postura de pensar a la sociedad como una inmanencia los lleva a rechazar este punto de vista).

Pese a esas diversidades, entendemos que hay dos movimientos, dos elementos que se encuentran en esos autores y que nos permitirían definir lo libertario. Este movimiento, por una parte, tiene que ver con todas las formas que marcan la captura, la represión, del deseo, formas todas que se manifiestan de un modo no racionalizado. Así, podemos ver con Žižek la emergencia de un sujeto que se transmuta en síntoma: un sujeto que delata de las más diversas maneras lo arbitrario de la clausura de un determinado orden social. Es también el esquizofrénico de Deleuze y de Guattari, no el esquizofrénico que está vedado de producir sentido (un sujeto parado), pero sí el esquizofrénico que no se encaja, que no entra, y que se procura reprimirlo a cualquier costo por diversas instituciones de la sociedad. Y son, entre otras cosas, los anormales foucaultianos, los marginalizados, los excluidos, los que resisten a la imposición de la disciplina, pero que también sufren, los que con su mera presencia están denunciando dicha arbitrariedad sobre las que se construyen y desarrollan las desigualdades.

Ese momento destacado, tiene que ver con lo presentado más arriba de pensar lo libertario como aquello que incomoda, que asusta, que genera un malestar: eso que revela las

más diversas formas de dominación y subordinación. Evidentemente que los autores escogidos escriben, principalmente, pensando en los órdenes sociales establecidas en el capitalismo tardío y “occidental”, sin embargo, entendemos que eso también es válido para otros ordenes sociales posibles, siempre que entendamos que tales ordenamientos son la resultante de un proceso de lucha hegemónica por la apropiación de sentidos que darán lugar a determinadas formas de mundos posibles, excluyendo otras tantas junto con los más diversos sujetos.

Y lo que esos autores traen de relevante para nuestro estudio, es que la resolución de esa lucha por la hegemonía, una vez que provisoriamente resuelta, procura reproducirse a través de un mecanismo fundamental: la represión del deseo. Dicha represión puede funcionar de las más diversas formas, sea por el imperativo disciplinante, por el encuadramiento en diferentes dispositivos, por la generación de productividad y consumo normatizados, etc. Y cuando eso no se puede asegurar, cuando eso explota, es ahí que emerge lo libertario: esa emergencia de lo libertario está íntimamente vinculada con la dislocación y el fluir del deseo.

Por eso es que ese primero momento del movimiento viene a denunciar, pero también a exhibir las faltas, los hiatos, las fallas, los desplazamientos, las aberturas posibles. Es ahí donde tenemos el otro elemento del movimiento propuesto: la des-objetivación del deseo, la recuperación del deseo, la vuelta a fluir del deseo. Ese otro momento libertario es el que se vincula con la producción de flujos permanentes, líneas de fuga, de nuevos dispositivos que configuren subjetividades no disciplinantes, en una palabra, de reivindicar y hacer valer el lugar del goce.

Y, por esto que se está apuntando es que hayamos relevante este punto. Si cuando al comienzo de nuestro texto se decíamos que un anarquista es un libertario pero que no necesariamente un libertario es un anarquista, tiene que ver con este punto. Entendemos que el anarquista ya se coloca bajo un nombre específico y a partir de entender en qué situación social está colocado, medianamente consigue hacer una lectura de su posición en la estructura así como de la estructura misma, pero a partir de allí iniciar sus acciones, seguramente que procurando una cierta reparación.

El libertario todavía no se asume como tal, no obstante empieza a actuar contra algo, y más que a actuar a reconocer que hay algo que lo está lastimando, alterando, maltratando, y

que pulsa por salir: que no sabe específicamente que es o cómo hacer para estar contra ello pero que no obstante ante esa situación no puede mantener su armonía. Y en ese punto es que entendemos al libertario a él mismo como un síntoma. Ello es el punto relevante no estamos preguntándonos por la construcción psíquica de un libertario y de allí proceder a efectuar una especie de analítica del inconsciente de un libertario, el punto es otro: es tomar al libertario como el síntoma de un orden social, de una institucionalización de los procesos sociales, de los cuales forma parte pero en los que no consigue su adaptación dentro de los marcos establecidos.

Ese el punto de emergencia de lo libertario, y entendemos que puede tanto permanecer allí como, obviamente, avanzar de otra forma en su proceder. O sea, ese momento del estallido, del inconformismo, del no saber fehacientemente para donde o qué se hace, es un momento posible del libertario, que conforme continúe, nombre, asuma una identidad, seguramente estableciera sus reclamos en como forma de demanda. Esto, porque como hemos mencionado también al inicio del trabajo, planteamos esta situación siempre considerando al orden social atravesado por una serie de diferentes desigualdades que devienen en la formación de la dominación. Pero a nosotros nos interesa éste momento específico porque nos permite captar en su densidad propia a la cuestión de lo libertario, en este caso, a una subjetividad libertaria.

Ese es un modo de entender que cualquier acción que se enuncie como contrasistémica, alternativa, anti-establishment, rupturista, vanguardista, no necesariamente lo son, y hasta muchas veces lejos se encuentran de adoptar una posición de ellas. Algunas veces recortadas a cuestiones meramente estéticas, otras a modas, otras a cierto narcisismo por la imagen, lo cierto es que muchos de esas acciones y practicas no consiguen ser más que meras expresiones de revuelta en un plano fenomenológico, algo que queda en una contestación pero que no alcanza un nivel donde afecte de lleno un punto neurálgico del proceso y del orden social en cuestión.

Es que este punto nos conduce a pensar sobre la des-insitucionalización: no es que el libertario en ese estamento va a encaminarse hacia un proceso de mayor o menor des-institucionalización, pero si va a alterar el orden institucionalizado. Es más, seguramente nada modifique el accionar del libertario en este punto que nos interesa, no obstante, marca esa idea de apertura, esa posibilidad de corrimiento, signa una crítica social a partir de su mera

presencia y actitud. Es por esa cuestión que expresiones que no se colocan un horizonte u objetivos de máxima no son reconocidos como valederas, cuando por el contrario, resultan ser de las más profundas en cuanto a lo que transmiten en cuanto subjetividad. Al mismo tiempo, como son una forma de alteración, de crítica, un síntoma, muchas veces suele ser atacado desde los sectores más afectados, pero también de otros que responden a lo ya conocido, a lo común, a lo instituido; por ello resultan ser medianamente fácil derrotar a los libertarios. Este punto, nos marca, también, todo el vigor y el potencial que conlleva lo libertario.

Ahora bien, desarrollaremos a continuación cómo poder pensar algún momento que puede ser explicado a partir de ese movimiento de lo libertario, y dentro todos los posibles nos interesa particularmente uno, las nuevas formas de protesta que se sucedieron en los últimos años, tanto en Europa, África, América, digamos, en buena parte del planeta. Nuestro interés no pasa por explicar esas protestas específicamente, sino ver cómo lo libertario puede otorgar una forma de lectura un tanto diferente a las que circulan habitualmente y que siguen algunos padrones básicos desde los cuales necesariamente deben ser abordadas manifestaciones de este tipo.

Bibliografía

CASTORIADIS, C. La institución imaginaria de la sociedad. Volumen 2: El imaginario social y la institución. Barcelona: Tusquets, 1989.

CRITCHLEY, S. y MARCHART, O. Laclau. Aproximaciones críticas a su obra. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008

DE IPOLA, E. "Acción, decisión, sujeto" Fractal. Núm 19. Año V, Vol. V. México. 2000 Pp. 79-98.

DE LA GARZA, E. "Subjetividad, cultura y estructura". Revista Iztapalapa, Núm. 50. México. 2001. Pp. 83-104

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. O Anti-édipo - Capitalismo e Esquizofrenia. Rio de Janeiro: ED.34, 2011.

DOR, J. Introdução à leitura de Lacan – O inconsciente estruturado como linguagem. São Paulo, Artmed Editora – 1985.

DUSSEL, E. "Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales". Revista Pasos Nro: 84-Segunda Época. San José de Costa Rica 1999: Julio - Agosto

ELLIOT. A., Teoría Social y Psicoanálisis en transición. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

LACLAU E., Emancipación y diferencia. Buenos Aires: Ariel, 1996.

- La Razón Populista, [FCE](#), Buenos Aires, 2005.

LACLAU E. y MOUFFE [CH.](#), Hegemonía y estrategia socialista., [FCE](#), Buenos Aires, 2004.

NASIO, J. Cinco Licoes Sobre Teoria Jacques Lacan.. São Paulo: Jorge Zahar, 2011.

RANCIÈRE, J. El desacuerdo: Filosofía y Política. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.

- Política, identificación y subjetivación in ARDITI B. (compilador) El reverso de la diferencia. Caracas: 2000. PP. 145-152

RETAMOZO, M. El movimiento de los trabajadores desocupados en Argentina: cambios estructurales, subjetividad y acción colectiva en el orden social neoliberal. Argumentos, No. 50; Nueva época. Año 19, enero-abril 2006. Págs. 145-166. Universidad Autónoma de México, Distrito Federal, México.

- ‘Orden social, subjetividad y acción colectiva’. Athenea digital, Num. 16, 2009, Universitat Autònoma de Barcelona, España, pp.95-123.
- Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social. Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales Volumen LI, n 206, mayo-agosto, 2009, pp. 69-91. Universidad Autónoma de México, Distrito Federal, México.

STAVRAKAKIS, Y. Lacan y lo político. Buenos Aires: Prometeo – UNLP, 2007.

- La izquierda lacaniana. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010

ZIZEK, S. El sublime objeto de la ideología. Buenos Aires: Siglo XXI, 1989.

- Ideología: un mapa de la cuestión. Buenos Aires: Fondo de Cultura, Económica, 2003.

- Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político, Buenos Aires: Paidós, 1998.

.